

# VU Research Portal

## **Ik lijd dus ik heb rechten. De juridische emancipatie van het slachtoffer**

Veraart, W.J.

### ***published in***

Ars aequi

2013

### ***document version***

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### ***citation for published version (APA)***

Veraart, W. J. (2013). Ik lijd dus ik heb rechten. De juridische emancipatie van het slachtoffer. *Ars aequi*, 2013(juli/ augustus), 582-590.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

# Ik lijd, dus ik heb rechten

## De juridische emancipatie van het slachtoffer

Wouter Veraart\*

### 1 Inleiding

De Verlichting heeft ons ten minste twee verhalen opgeleverd. Een verhaal dat ons vertelt dat wij ons kunnen verheffen door gebruik te maken van onze rede, als we de moed zouden opbrengen ons eigen verstand te gebruiken.<sup>1</sup> En een pleidooi voor een maatschappij die slechts gericht zou moeten zijn op het vergroten van het gemiddelde geluksniveau en het verminderen van de netto hoeveelheid leed.<sup>2</sup> In dit tweede verhaal draait het niet zozeer om de menselijke rede, maar om het feit dat mensen worden geregeerd door gevoelens van geluk en verdriet (en gevoelig zijn voor belonen en straffen).

**Bij Kant legt de mens als autonoom en redelijk wezen zichzelf morele wetten op. Bij Bentham is daarvan geen sprake. Volgens Bentham moet de mens juist van buitenaf worden aangezet tot moreel wenselijk gedrag**

Het eerste verhaal is afkomstig van Kant en staat in het teken van de droom van wetenschappelijke, morele en politieke vooruitgang. Morele plichten die het individu zichzelf oplegt zijn in dat verhaal belangrijker dan van buitenaf komende, menselijke wetten (die eerder een soort sluitstuk van de Kantiaanse moraal vormen). Het tweede verhaal is van Bentham en staat in het teken van hervormingen, van het opruimen van resten van religie, traditie, ritueel en loyaliteit ten

behoefte van een transparante, efficiënte, optimaal gelukkige en rendabele maatschappij. Volgens Bentham moet de samenleving maximaal voordeel trekken uit het feit dat de mens ten diepste beïnvloedbaar is als een biologisch wezen dat geluk nastreeft en pijn vermijdt. Bij Kant legt de mens als autonoom en redelijk wezen zichzelf morele wetten op. Bij Bentham is daarvan geen sprake. Volgens Bentham moet de mens juist van buitenaf worden aangezet tot moreel wenselijk gedrag. Dat gebeurt het meest effectief wanneer het individu van buitenaf wordt geprikkeld tot het internaliseren van maatschappelijke nuttige normen.<sup>3</sup>

In dit artikel wil ik stilstaan bij de wijze waarop Bentham ons vermogen tot lijden vruchtbaar heeft willen maken voor de vraag wat het betekent om een rechtssubject te zijn, een drager van rechten. Leed is als object van juridische discussies altijd relevant geweest. Zaken als smartengeld (een vergoeding voor aangericht leed) hebben lange, complexe wortels in de rechtsgeschiedenis.<sup>4</sup> Bentham zette echter een revolutionaire stap door ons vermogen tot lijden te verbinden met de waarheid van het rechtssubject. Kant verbond het kunnen dragen van rechten nog onlosmakelijk met ons vermogen tot rationeel handelen als redelijke wezens die in hun geestelijke autonomie *vrij* kunnen zijn van heteronome invloeden – die hij lokaliseert aan de lichamelijke, fenomenale kant van het bestaan, waar wij gedomineerd worden door driften en impulsen en onderworpen zijn aan biologische processen.

Bentham neemt echter expliciet afstand van deze naar zijn mening achterhaalde metafysische opvatting. Als het enige zinnige

\* Prof. mr. W.J. Veraart is hoogleraar Encyclopedie der Rechtswetenschap en Rechtsfilosofie aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

1 I. Kant, 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?', *Berlinische Monatsschrift* Dezember-Heft 1784, p. 481-494.

2 J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Clarendon Press 1907 (voor het eerst gepubliceerd in 1780).

3 Benthams 'uitvinding' van het panopticon maakt hem in de reeds klassieke analyse van Michel Foucault tot grondlegger van de disciplinerende samenleving. Zie M. Foucault, *Discipline, Toezicht en Straf. De Geboorte van de Gevangenis*, Groningen: Historische Uitgeverij 1997, p. 276-300.

4 Zie voor een rechtshistorisch overzicht de conclusie van P-G Berger in HR 21 mei 1943, *NJ* 1943, 455 (*Van Kreuningen / Bessem*).

doel van een wet of regel het genereren van geluk en het verminderen van pijn en verdriet is – omdat mensen niet autonoom zijn, maar onderhevig aan deze twee zaken – dan participeren mensen niet zozeer aan de rechtsorde omdat zij redelijk zijn, maar omdat zij pijn kunnen lijden en baat hebben bij geluk: zij zijn ‘*susceptible of happiness*’, stelt Bentham, een eigenschap die zij overigens met minder redelijke wezens (‘*other animals*’, aldus Bentham) gemeen hebben. De aanspraak op geluk krijgt bij Bentham dan als logische pendant een aanspraak om niet nodeloos te hoeven lijden.<sup>5</sup>

## In de negentiende en begin twintigste eeuw heeft de emancipatie van slaven, arbeiders, joden, katholieken en vrouwen hoofdzakelijk in het Kantiaanse teken van verheffing gestaan

Hebben deze twee met elkaar strijdige Verlichtingsverhalen ook twee tegenstrijdige hervormingsbewegingen opgeleverd? In de negentiende en begin twintigste eeuw heeft de emancipatie van slaven, arbeiders, joden, katholieken en vrouwen hoofdzakelijk in het Kantiaanse teken van verheffing gestaan. Deze groepen zochten immers naar gelijkberechtiging door in een verbeterde sociale strijd aan hun onderdrukkers duidelijk te maken dat zij even redelijk en even menselijk (even burgerlijk, competent en cultureel onderlegd) waren als zij. De kernboodschap is dat men op basis van criteria als ras, huidskleur, religie of geslacht nimmer mag worden uitgesloten van volwaardig burgerschap. Deze vorm van emancipatie viert zijn overwinningen door het bewijs te leveren dat men, ook al behoort men tot een gediscrimineerde groep, niettemin kan uitblinken op maatschappelijk of cultureel gebied. De rolmodellen in deze emancipatiestrijd zijn dan ook niet zozeer de grootste slachtoffers van onderdrukking, maar juist degenen die zich van dat opgelegde slachtofferschap hebben weten te bevrijden en daarmee de absurditeit van het neerbuigende onderscheid aantonen. Ook in de huidige tijd is deze vorm van emancipatie nog steeds zichtbaar. Denk aan Barack Obama of aan Angela Merkel, die met hun carrières aantonen dat ook zwarten en vrouwen de hoogste politieke posities in de wereld met verve kunnen vervullen.

De these die ik in dit artikel verdedig, luidt dat het Kantiaanse verhaal over emancipatie als verheffing, als een opwaartse strijd in de richting van autonomie en volwaardig burgerschap, in de afgelopen decennia steeds vaker plaats lijkt te maken voor een vertoog dat om juridische erkenning vraagt van het lijden van slachtoffers en dat er primair op is gericht om slachtoffers in hun hoedanigheid van slachtoffers in de rechtsorde toe te laten. Binnen dit tweede ‘emancipatievertoog’ gaat het niet meer om bevrijding en verheffing (met als hoofddoel gelijkberechtiging als volwaardige burger), maar om de juridische erkenning van leed, van de maatschappelijke status van slachtoffer.<sup>6</sup> Een oorzaak voor deze verschuiving is mogelijk gelegen in collectieve en individuele trauma’s die in de twintigste eeuw zijn ontstaan als gevolg van genocides<sup>7</sup> en andere humanitaire catastrofes die het geloof in emancipatie als verheffing als antwoord op sociaal onrecht hebben aangetast. In plaats daarvan is men gaan vragen om politieke en juridische erkenning van het eigen slachtofferschap.<sup>8</sup> Het Kantiaanse ‘ik ben autonoom en rationeel, dus ik heb rechten’ wordt – in deze gedachtegang – langzaam maar zeker vervangen door ‘ik ben gevoelig en lijd pijn, dus ik heb rechten’, de leus die teruggrijpt op het gedachtegoed van Jeremy Bentham.

## Het Kantiaanse ‘ik ben autonoom en rationeel, dus ik heb rechten’ wordt langzaam maar zeker vervangen door ‘ik ben gevoelig en lijd pijn, dus ik heb rechten’, de leus die teruggrijpt op het gedachtegoed van Jeremy Bentham

Het vervolg van dit artikel heeft de volgende opbouw. In paragraaf 2 wordt het arrest in de zaak *Baby Kelly* in het kort besproken als een rechterlijke uitspraak waarin de juridische erkenning van slachtofferschap wordt verbonden met de menselijke waardigheid van Kelly als persoon. In paragraaf 3 wordt beknopt gewezen op enkele twintigste-eeuwse ontwikkelingen die de opkomst van het slachtoffer in onder meer het strafproces kunnen verhelderen. Paragraaf 4 schetst de keerzijde van een cultuur waarin slachtoffers steeds minder goed in staat lijken hun slachtofferschap te overstijgen. De concluderende paragraaf 5 probeert een uitweg te formuleren uit de geconstateerde impasse, toegespitst op de privatisering van het strafproces.

5 Zie, ook voor de citaten, J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ch. XVII.6, inclusief de tekst van noot 122 waarnaar in deze passage wordt verwezen.

6 Zie S. van der Aa en M.S. Groenhuijsen, ‘Slachtofferrechten in het strafproces: drie stapjes naar voren en een stapje terug?’, AA 2012-9 (⊞AA20120603), p. 610, waar zij met het oog op slachtofferrechten spreken van ‘de daadwerkelijke emancipatie van het slachtoffer’ (curs. WV).

7 Voor een overzicht, zie: M. van Haperen e. a., *The Holocaust and Other Genocides. An Introduction*, Amsterdam: NIOD/Amsterdam University Press 2012.

8 Volgens J. Withuis, *Erkenning. Van oorlogstrauma naar klaagcultuur*, Amsterdam: De Bezige Bij 2002, p. 216 zijn ‘[...] emancipatiebewegingen [...] weliswaar in beginsel het tegengestelde van slachtofferisme, maar [...] stonden [zij] tegelijk aan de bron van de ontdekking, erkenning en vervolgens toe-eigening en verheerlijking van dat slachtofferschap.’

## 2 De zaak *Baby Kelly*

In 2005 heeft de Nederlandse Hoge Raad in de zaak *Baby Kelly* een arrest gewezen waarin Benthams visie op het rechtssubject doorklinkt.<sup>9</sup> Kelly kwam meervoudig gehandicapt ter wereld, terwijl de moeder, door het abusievelijk achterwege laten van een prenatale screening, de kans op (aangeboren) handicaps niet kende en dus ook niet op die grond had kunnen kiezen voor abortus. De belangrijkste vraag die de Hoge Raad moest beantwoorden, was *jegens wie* de instanties die voor de fout verantwoordelijk waren, aansprakelijk moesten worden geacht: slechts jegens de ouders of ook jegens Kelly? In zijn uitspraak besliste de Hoge Raad dat de verantwoordelijke partijen (de verloskundige en het ziekenhuis) ook aansprakelijk waren jegens Kelly. Het probleem dat daarbij speelde was dat Kelly niet anders dan gehandicapt geboren had kunnen worden. Haar handicaps waren aangeboren en niet opeerbaar, zodat niet een leven zonder handicaps, maar niet-bestaan na abortus het enige alternatief was geweest. Mag men, in zo'n situatie, het eigen bestaan (de eigen 'geworpenheid in de wereld') echter wel als schadepost opvoeren? Gaat dat niet in tegen het positieve respect dat wij worden geacht op te brengen voor de ander en voor onszelf als persoon, als doel op zich, ongeacht de bijzondere omstandigheden? Nee, antwoordde de Hoge Raad, blijkens de volgende overwegingen:

'Door het LUMC en de verloskundige [...] schadeplichtig jegens Kelly te achten, wordt aan de menselijke waardigheid van Kelly niet tekortgedaan, maar wordt zij juist in staat gesteld, voor zover betaling van een geldsbedrag dat kan bewerkstelligen, zoveel mogelijk een menswaardig bestaan te leiden. Kelly zou veeleer tekortgedaan worden indien zij niet alleen door die fout een gehandicapt leven moet leiden, maar bovendien van elke schadevergoeding verstoken zou blijven [...].'<sup>10</sup>

Kelly's bestaan geeft haar een eigenstandig recht op schadevergoeding omdat haar moeder door een fout niet de beredeneerde keuze heeft gehad voor een abortus. De Hoge Raad kent Kelly een schadevergoeding toe ter hoogte van alle kosten die haar bestaan met zich meebrengt, omdat haar handicaps haar hele leven domineren en niet-bestaan het alternatief was. Haar bestaan wordt gedefinieerd door haar lijden en het zou haar menselijke waardigheid tekort doen als dat lijden niet juridisch zou worden erkend, omdat juist de compensatie voor haar 'gehandicapt leven' haar zo veel mogelijk in staat moet stellen een menswaardig bestaan te leiden.<sup>11</sup>

Kelly is een extreem voorbeeld van een juridisch erkend slachtoffer. Zij is het vanaf haar geboorte, omwille van haar geboorte.

Haar schadeclaim omvat haar hele leven. Alle kosten die ermee in verband staan, komen voor vergoeding in aanmerking. De Hoge Raad kent de claim toe en suggereert dat op deze wijze de menselijke waardigheid van Kelly maximaal wordt gediend. Wat deze uitspraak interessant maakt, is het expliciete verband dat de Hoge Raad legt tussen Kelly's menselijke waardigheid en de juridische erkenning van Kelly als slachtoffer van haar eigen bestaan. Dat Kelly als meervoudig gehandicapt kind aanspraak zou kunnen maken op collectieve regelingen die in het leven zijn geroepen vanuit een maatschappelijke solidariteit met diegenen die met (meervoudige) beperkingen door het leven gaan – en die beogen om ook deze mensen een menswaardig bestaan te laten leiden – laat de Hoge Raad, opvallend genoeg, buiten beschouwing.

## Kelly is een extreem voorbeeld van een juridisch erkend slachtoffer. Zij is het vanaf haar geboorte, omwille van haar geboorte

De betekenis van deze redenering van de Hoge Raad in het *Baby Kelly*-arrest reikt verder dan de bijzondere context waarin zij is gedaan. De gedachte dat de juridische erkenning van de mens als lijdend slachtoffer de menselijke waardigheid kan dienen (sterker nog: *imperatief* kan zijn voor het behoud of de herwinning van de menselijke waardigheid van slachtoffers), past in een bestaande tendens onder slachtoffergroepen om niet te streven naar verheffing (de bevrijding uit opgelegd slachtofferschap in een strijd om gelijke rechten) maar om voor dat slachtofferschap zelf juridische erkenning op te eisen – een strijd om erkenning van rechten van slachtoffers als slachtoffers. Zo is er in de afgelopen twintig jaar in Amerika, naast en tegenover de klassieke strijd om gelijke rechten en gelijke kansen van Afro-Amerikaanse burgers, een strijd ontstaan die draait om juridische erkenning van het historisch onrecht van de slavernij en om financiële compensatie voor nakomelingen van voormalige (zwarte) slaven. Het gaat deze nieuwe claimanten niet zozeer om gelijke rechten – zoals in de strijd van Martin Luther King en vele anderen – maar om de juridische erkenning van hun historisch slachtofferschap en om de daarmee verbonden compensatie.<sup>12</sup>

9 HR 18 maart 2005, *NJ* 2006, 606, m.nt. Vranken (*Baby Kelly*).

10 HR 18 maart 2005, *NJ* 2006, 606, m.nt. Vranken (*Baby Kelly*), r.o. 4.15.

11 Voor een uitvoerige en interessante analyse van het *Baby Kelly*-arrest, zie het proefschrift van B.C. van Beers, *Persoon en lichaam in het recht. Menselijke waardigheid en zelfbeschikking in het tijdperk van de medische biotechnologie*, Den Haag: Boom Juridische uitgevers 2009, p. 313-336.

12 Over 'slavery reparations', zie bijv. M. McInnes, 'Resisting Temptations to "Justice"', in: R. Chambers et al. (eds.), *Philosophical Foundations of the Law of Unjust Enrichment*, Oxford: Oxford University Press 2009, p. 136-141. Kritisch over de soms instrumentele wijze waarop burgers hun identiteit verbinden met vormen van historisch slachtofferschap is I. Buruma, 'The joys and perils of victimhood', *New York Review of Books*, 8 april 1999, p. 4-9.

Dichter bij huis werpt vooral de misbruikzaak tegen Robert M. licht op het enorme belang dat er inmiddels wordt gehecht aan de juridische erkenning van de status van slachtoffers. Op 22 maart 2013 betoogde slachtofferadvocaat Richard Korver voor het Gerechtshof Amsterdam hoe belangrijk het was dat niet alleen de door Robert M. misbruikte jonge kinderen, maar ook hun ouders in juridische zin als slachtoffers van Robert M. werden erkend. Het ging daarbij niet alleen om de mogelijkheid van compensatie voor het leed dat de ouders (indirect) was aangedaan, maar ook om het feit dat juist de juridische erkenning van een zelfstandig slachtofferschap de ouders significant zou helpen bij de verwerking van hun leed. Onder aanhaling van een aantal deskundigen uit verschillende disciplines betoogde Korver:

'Ik benadruk dat juridische erkenning van het slachtofferschap en sociale steun van belang zijn voor het verwerkingsproces bij slachtoffers. Het uitblijven van sociale steun of een overwegend negatieve reactie is een grote risicofactor voor het ontwikkelen van een posttraumatische stressstoornis.'<sup>13</sup>

Korver benadrukt hier het feit dat het uitblijven van de juridische erkenning van het slachtofferschap van de ouders tot secundaire victimisatie kan leiden. Het is in dat geval de rechter die het leed dat door de misdrijven van Robert M. werd aangericht voor de ouders nog verder verscherpt en verdiept.

## Dichter bij huis werpt vooral de misbruikzaak tegen Robert M. licht op het enorme belang dat er inmiddels wordt gehecht aan de juridische erkenning van de status van slachtoffers

Het uitgangspunt zou echter moeten zijn – Korver citeerde de memorie van toelichting bij de Wet ter versterking van de positie van het slachtoffer in het strafproces<sup>14</sup> – dat de overheid 'het leed en de schade van het slachtoffer in de strafrechtelijke procedure niet [vergroot].'<sup>15</sup> Overigens kreeg Korver met zijn verzoek vooralsnog geen steun van het Openbaar Ministerie, dat het voor de juridische erkenning van slachtofferschap aan een ruimere kring personen dan de directe slachtoffertjes van Robert M. nog te vroeg vond. Op zijn beurt reageerde Korver in een persbericht woedend op deze afwijzing van het Openbaar Ministerie:

'Zowel door het Openbaar Ministerie als door het Ministerie van Veiligheid en Justitie wordt hoog opgegeven van het centraal stellen van het slachtoffer in het strafproces. Door niet achter ouders te gaan staan bij hun wens aangemerkt te worden als slachtoffer, wordt dit standpunt niet uitgedragen. Het enkel toekennen van spreekrecht en het niet officieel erkennen van de ouders als slachtoffer wordt door veel ouders ervaren als een klap in het gezicht.'<sup>16</sup>

Het is duidelijk dat met de opkomst van slachtofferrechten in het strafproces een paradigmawisseling is opgetreden. Het draait niet langer slechts om waarheidsvinding en de mate van verwijtbaarheid of om de vraag naar de individuele verantwoordelijkheid van een verdachte voor bewezen verklaarde feiten.

## Tegenover het Kantiaanse mensbeeld waarin de mens wordt uitgedaagd om een 'basale verantwoordelijkheid' voor zijn handelen op zich te nemen komt een ander mensbeeld te staan: dat van de mens als een hulpbehoevend wezen dat naar erkenning zoekt voor zijn leed

Naarmate de positie van het slachtoffer in het strafproces centraler komt te staan, draait het in toenemende mate ook om de juridische erkenning van zijn leed. Tegenover het Kantiaanse mensbeeld waarin de mens – in de persoon van de verdachte – wordt uitgedaagd om een 'basale verantwoordelijkheid' voor zijn handelen op zich te nemen (en daar de negatieve gevolgen van te aanvaarden),<sup>17</sup> komt een ander mensbeeld te staan: dat van de mens als een hulpbehoevend wezen dat naar erkenning zoekt voor zijn leed.<sup>18</sup> Terwijl de mogelijke dader wordt opgeroepen om zijn aandeel in het misdrijf actief op zich te nemen, is het vermeende slachtoffer gepreoccupeerd met het leed dat hem passief overkomen is; iets wat het niet alleen wil uiten, maar vaak ook verklaard en vergolden wil zien.<sup>19</sup> Het is die tweede mens die de rechter in toenemende mate gaat bedienen en die de publieke opinie rond de uitspraak steeds meer lijkt te gaan bepalen – het succes of falen van een procedure zal daar hoe langer hoe meer van afhangen.<sup>20</sup>

Volgens Suzan van der Aa en Marc Groenhuijsen is het belangrijk dat slachtoffers ook van hun spreekrecht gebruik kunnen maken in gevallen waarin 'de schuld van de verdachte niet kan worden vastgesteld', bijvoorbeeld wanneer de zaak in vrijspraak of in ontslag van rechtsvervolg eindigt.<sup>21</sup> Wie die lijn

13 Pleidooi R. Korver voor Gerechtshof Amsterdam in de zaak tegen Robert M., uitgesproken op 22 maart 2013, p. 19 (in bezit auteur).

14 Zie *Kamerstukken II* 2004/05, 30 143, nr. 3, p. 5: '[...] In de gevallen waarin een strafrechtelijke procedure wordt begonnen, zal voortdurend rekening moeten worden gehouden met de belangen van het slachtoffer. Uitgangspunt daarbij is dat de strafrechtelijke procedure het leed en de schade van het slachtoffer niet mag vergroten; in sociologische termen ook wel genoemd het vermijden van secundaire victimisatie [...].'

15 Pleidooi Korver 22 maart 2013, p. 19.

16 Persbericht R. Korver, 26 maart 2013, 'Ouders zedenzaak Robert M. betreuren standpunt Openbaar Ministerie' (in bezit auteur).

17 Zie in deze zin J. Gardner, 'The Mark of Responsibility', *Oxford Journal of Legal Studies* 2003-2, p. 157-171. Gardner verwijst overigens niet naar Kant, maar naar Aristoteles.

18 Van der Aa & Groenhuijsen 2012, p. 609.

19 Van der Aa & Groenhuijsen 2012, p. 608.

20 Zie over toenemende competitie tussen de mens als slachtoffer en de mens als klassiek rechtssubject: W.J. Veraart, 'De vervaging van het rechtssubject, de opmars van het slachtoffer', AA 2005, p. 246-251 (⊞ AA20050246).

21 Van der Aa & Groenhuijsen 2012, p. 609.



doortrekt, kan zich in de toekomst strafrechtelijke procedures voorstellen waarin slachtoffers het woord voeren terwijl de verdachte reeds is overleden of om andere redenen niet kan worden berecht. Op dat moment draait het in de rechtszaal werkelijk nog uitsluitend om de juridische erkenning van het lijdende slachtoffer. Het zou de apotheose zijn van een ontwikkeling waarin de aandacht voor slachtofferschap niet langer een trend is, maar, in de woorden van Didier Fassin en Richard Rechtman, '[...] the sign of a human society that places the issue of suffering at the heart of its common concerns.'<sup>22</sup>

## Deze maatschappij waarin het in de politieke en juridische arena steeds vaker draait om de erkenning van particulier leed, heeft zijn oorsprong in de twintigste eeuw

### 3 Van oorlogstrauma naar traumacultuur

Deze maatschappij waarin het in de politieke en juridische arena steeds vaker draait om de erkenning van particulier leed, heeft zijn oorsprong in de twintigste eeuw. In de loop van die eeuw werd de toenemende erkenning van het leed van oorlogsgetroffenen een voorbeeld voor andere groepen slachtoffers met andere typen leed, die daar op vergelijkbare wijze erkenning voor gingen zoeken.<sup>23</sup> In Nederland werd psychisch oorlogsleed in de eerste decennia na het einde van de Tweede Wereldoorlog vrijwel volledig genegeerd, totdat zich omstreeks 1970 een paradigmatische omslag voordeed. Vanaf dat moment werden oorlogsgelateerde psychische aandoeningen steeds vaker en steeds ruimer publiekelijk erkend en gecompenseerd via wettelijke regelingen. Aan het slot van *The Politics of War Trauma*, een vergelijkend onderzoek naar de naoorlogse erkenning van het oorlogstrauma in elf Europese landen, schrijven de onderzoekers Jolande Withuis en Annet Mooij:

'Mental weaknesses that had once been private, shameful and disrespected, now became public and even respectable – on one condition, the suffering should be caused by a respectable traumatic experience like "the war". The key to recovery changed from 'adaptation' (in the austere morality of reconstruction) to 'recognition' in the more easygoing atmosphere after the seventies. [...] Recognition surely was the responsibility of the government, whereas the responsibility for adaptation had been that of the victims. The world was turned upside down.'<sup>24</sup>

De opeenvolgende publieke erkenning van het leed van steeds weer nieuwe groepen oorlogsslachtoffers en vervolgens ook andere soorten slachtoffers leidde na 1970 tot groeiende competitie onder diverse groepen slachtoffers.<sup>25</sup> De drang naar gelijke erkenning van leed creëerde een nieuw taboe op (het uitmeten van) de verschillen tussen slachtoffers op basis van hun particuliere, traumatiserende ervaringen.<sup>26</sup>

## De opeenvolgende publieke erkenning van het leed van steeds weer nieuwe groepen oorlogsslachtoffers en vervolgens ook andere soorten slachtoffers leidde na 1970 tot groeiende competitie onder diverse groepen slachtoffers

Withuis en Mooij verklaren deze paradigma-wisseling niet alleen uit het feit dat sommige psychische en psychosomatische aandoeningen die oorlogsgelateerd zijn (zoals de posttraumatische stressstoornis, die al snel een veel breder bereik kreeg) pas in de jaren zeventig met horten en stoten erkenning kregen. Zij wijzen ook op het ontstaan van de verzorgingsstaat en op het in Nederland in de zestiger en zeventiger jaren zeer snel verlopende proces van democratisering, individualisering en secularisering als factoren die deze omslag mede zouden kunnen verklaren.<sup>27</sup> In het kader van dit betoog wil ik wijzen op nog een andere verklaringsgrond. Dat is de mogelijkheid dat men er, ongeveer vijftwintig jaar na de bevrijding, achter kwam dat de Tweede Wereldoorlog een type slachtofferschap had geproduceerd waaruit men niet zomaar 'bevrijd' kon worden door aanpassing en normalisatie. Tot die tijd had men immers gestreefd naar invoering van (voormalige) oorlogsslachtoffers in het maatschappelijk leven als 'vrije en gelijke burgers' overeenkomstig het Kantiaanse emancipatie-ideaal. Langs diezelfde klassieke negentiende-eeuwse lijnen was ook de oorspronkelijke strijd om het rechtsherstel in de jaren veertig en vijftig in naam van de Joodse gemeenschap nog gevoerd.<sup>28</sup>

In *Remnants of Auschwitz* (1999) beschrijft Giorgio Agamben de figuur van de *Muselman*, die verwijst naar een nauwelijks meer te definiëren staat waarin sommige gevangenen in Auschwitz kwamen te verkeren. Dit waren de 'levende doden', diegenen die, hoewel nog levend, geen herkenbaar menselijk gedrag meer vertoonden. Zij werden door alle anderen

22 D. Fassin & R. Rechtman, *The Empire of Trauma. An Inquiry into the Condition of Victimhood*, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2009, p. 153.

23 Withuis 2002, p. 240.

24 J. Withuis & A. Mooij, 'From Totalitarianism to Trauma. A paradigm change in the Netherlands', in: J. Withuis & A. Mooij (red.), *The Politics of War Trauma. The aftermath of World War II in eleven European countries*, Amsterdam: Aksant Academic Publishers 2010, p. 215.

25 Voor de naoorlogse Nederlandse geschiedenis rond de wetten voor oorlogsslachtoffers zie H. Piersma, *Bevochten recht. Politieke besluitvorming rond de wetten voor oorlogsslachtoffers*, Amsterdam: Boom 2010; E. Touwen-Bouwisma, *Op zoek naar grenzen. Toepassing en uitvoering van de wetten voor oorlogsslachtoffers*, Amsterdam: Boom 2010.

26 Withuis & Mooij 2010, p. 214.

27 Withuis & Mooij, 'Conclusion', in: Withuis & Mooij, *The Politics of War Trauma*, p. 327-328. Zie in gelijke zin Fassin & Rechtman 2009, p. 16 e.v.

28 Vertegenwoordigers van de gedecimeerde Joodse gemeenschap vroegen uitdrukkelijk niet om medelijden, maar om dezelfde behandeling als iedere andere burger. Zie W.J. Veraart, *Ontrechtiging en rechtsherstel in Nederland en Frankrijk in de jaren van bezetting en wederopbouw*, Deventer: Kluwer 2005, p. 77-78.

gemeden en konden op geen enkele consideratie rekenen. In zijn bekende hyperbolische stijl betoogt Agamben dat de centrale betekenis van de *Muselmann* voor Auschwitz pas 'bijna vijftig jaar later' aan het licht treedt en vervolgt:

'Before being a death camp, Auschwitz is the site of an experiment that remains unthought today, an experiment beyond life and death in which the Jew is transformed into a *Muselmann* and the human being into a non-human. And we will not understand what Auschwitz is if we do not first understand who or what the *Muselmann* is [...].'<sup>29</sup>

De *Muselmann* als levende dode<sup>30</sup> staat symbool voor een slachtofferschap *beyond repair*. De *Muselmann* wordt door de andere gevangenen gemeden, omdat zij de confrontatie met hem niet kunnen verdragen. Heimelijk weten ook de anderen dat zij in het kamp hun menselijke waardigheid hebben verloren, maar ze willen er niet aan herinnerd worden. Agamben verwijst in dit verband naar Primo Levi, die beschreef dat de echte wanhoop veel gevangenen pas overviel toen zij daadwerkelijk werden bevrijd en het leek of zij weer mens zouden worden.<sup>31</sup>

'A crowd flowed over London Bridge, so many,  
I had not thought death had undone so many.'<sup>32</sup>

De notie van levend dood zijn, van een mogelijk *onherstelbaar* menselijk slachtofferschap, is ouder dan Auschwitz. Het is het centrale thema uit *The Waste Land*, het gedicht waarmee T.S. Eliot in 1922 opzien baarde. Dit complexe gedicht cirkelt rond de vraag of het voor de moderne mens nog mogelijk is uit zijn geestelijke dood te verrijzen. Levensmoeheid, door culturele ontworteling en fragmentatie (liefdeloosheid), maar ook als gevolg van de ontelbare doden uit de Eerste Wereldoorlog, hebben van Londen een dodenstad gemaakt.<sup>33</sup> Het is niet langer een (neo-)Kantiaanse rationaliteit die een uitweg belooft uit deze modernistische impasse. Volgens Paul Claes, die het gedicht recentelijk opnieuw vertaalde, berust het gedicht op de 'paradoxe grondgedachte [...] dat ons leven een dood is die we alleen kunnen ontgaan door geestelijk te sterven', een romantisch idee dat aanknoopt bij oude christelijke en humanistische tradities. Claes verwijst naar het 'afleggen van de oude mens' in Paulus' brief aan de Efeziërs 4:22 en naar Goethes dichtregel '*Stirb und werde!*'<sup>34</sup>

#### 4 De keerzijde van de emancipatie van het slachtoffer

De vraag die ik in dit kader wil stellen, luidt: heeft de twintigste eeuw wellicht een type slachtofferschap opgeleverd waaraan

het Kantiaanse verhaal van bevrijding door verheffing niet meer besteed is? Omdat de boodschap dat men ooit, na strijd en aanpassing, in staat zal zijn als rationele, vrije en gelijke burgers aan het maatschappelijk leven deel te nemen, niet langer geloofd wordt? De gedachte dat assimilatie van bijvoorbeeld Joden – die het volwaardig burgerschap hadden gekregen – tot non-discriminatie zou kunnen leiden, was al in het negentiende-eeuwse Frankrijk de bodem in geslagen, culminerend in de Dreyfus-affaire. De Franse Joden bleven, zoals Yolande Jansen in haar dissertatie uitlegt, in een draaideur steken: hoe beter zij zich aanpasten, des te lastiger werd hun positie in de cultureel complexe negentiende-eeuwse Franse maatschappij.<sup>35</sup> De these die ik hier voorzichtig opwerp is dat de verschrikkingen van de twintigste eeuw (die door de Dreyfus-affaire werd ingeluid) het geloof in de bindende kracht van neo-Kantiaanse idealen als vrijheid en gelijkheid verder hebben ondermijnd. De Kantiaanse moraal die de mens opriep boven zijn particuliere bekommernissen uit te stijgen en zichzelf als redelijk wezen (*Vernunftwesen*) opnieuw uit te vinden, verloor, in de loop van de twintigste eeuw, langzaam maar zeker *momentum* om plaats te maken voor een slachtoffer dat zijn eigen particuliere lijden centraal ging stellen en daar, met toenemend succes, juridische en politieke erkenning voor zocht.

### Heeft de twintigste eeuw wellicht een type slachtofferschap opgeleverd waaraan het Kantiaanse verhaal van bevrijding door verheffing niet meer besteed is?

Dit verlies in het geloof in de emanciperende werking van de rationaliteit zou men wellicht een tweede secularisatiegolf kunnen noemen. De eerste secularisatie betekende het einde van het christendom als verbindend element tussen mensen als deel van een groter geheel (de geloofsgemeenschap). De tweede secularisatie luidt het einde in van wat je, in technische termen, met seculier natuurrecht aan zou kunnen duiden: een geloof in de mens als een wezen dat van nature is begiftigd met rede en een goede wil. Bentham had het seculier natuurrecht reeds vergeleken met 'nonsens op stelten' – en bleek opnieuw zijn tijd ver vooruit.<sup>36</sup>

29 G. Agamben, *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, New York: Zone Books 1999, p. 52.

30 Agamben 1999, p. 54-55.

31 Agamben 1999, p. 59.

32 T.S. Eliot, *Het Barre Land*, Amsterdam: De Bezige Bij 2007 (*The Waste Land* 1920, vertaald door P. Claes met commentaar en nawoord), p. 30, r. 62-63.

33 Claes, 'Inleiding', in Eliot 2007, p. 15.

34 Claes in Eliot 2007, p. 15.

35 Zie Y. Jansen, *Stuck in a Revolving Door. Secularism, Assimilation and Democratic Pluralism* (diss. Amsterdam UvA), Amsterdam: Amsterdam University Press 2006, p. 104-167.

36 Zie over Bentham's kritiek op natuurlijke rechten Ph. Schofield, 'Jeremy Bentham's "Nonsense upon Stilts"', *Utilitas* 2003-1, p. 1-26; zie ook Th. Mertens, *Mens & Mensenrechten. Basisboek Rechtsfilosofie*, Amsterdam: Boom 2012, p. 103-104.

De eenentwintigste-eeuwse mens schaamt zich niet langer voor zijn eigen slachtofferschap.<sup>37</sup> Integendeel: dat slachtofferschap zoekt met kracht naar erkenning in de rechtszaal en in de politieke arena. Parallel aan de opkomst van slachtofferrechten in het strafproces zijn er in het laatste decennium politieke partijen opgekomen die zich rond bepaalde typen slachtofferschap profileren. Slachtoffers van islamisering en de multiculturele samenleving, van dierenbeulen, van het grootkapitaal of van leeftijddiscriminatie hebben hun eigen volksvertegenwoordigers gevonden en zijn inmiddels niet meer weg te denken uit het politieke debat. De klassieke emancipatiepartijen, de zogeheten brede volkspartijen die aan ieder mens een gelijkwaardige kans op zelfontplooiing en op een goed leven in het vooruitzicht stellen, hebben daarentegen steeds meer moeite om hun visie op de samenleving op aansprekende wijze voor het voetlicht te brengen.

## De eenentwintigste-eeuwse mens schaamt zich niet langer voor zijn eigen slachtofferschap. Integendeel: dat slachtofferschap zoekt met kracht naar erkenning in de rechtszaal en in de politieke arena

Wat betekent het echter voor een samenleving, wanneer slachtoffers en hun woordvoerders steeds meer ruimte in onze politieke en juridische debatten opeisen? Voor het parlement betekent het dat cliëntelisme dreigt; dat, als deze trend zich doorzet, er een situatie kan ontstaan waarin zelfbenoemde slachtoffergroepen elkaar fel beconcurreren, iets waar op paradoxale wijze de minst mondigste en daardoor meest kwetsbare individuen en groepen onder zullen lijden. In die situatie zal het algemeen belang – een belang dat per definitie boven de privébesognes van individuen uitstijgt – steeds minder goed kunnen worden behartigd. In de rechtszaal dreigt iets soortgelijks: wanneer het belang van de erkenning van en de tegemoetkoming aan het subjectieve leed van slachtoffers de overhand krijgt, zal de aandacht voor de positie van de verdachte onvermijdelijk in de functie van de wensen van die slachtoffers komen te staan. De centrale vraag in het strafproces is dan niet langer in hoeverre

de verdachte verantwoordelijk kan worden gehouden voor de haar of hem ten laste gelegde feiten, maar hoe de verdachte eraan kan bijdragen dat het leed van het (reeds in zijn status erkende) slachtoffer kan worden verzacht.

## Wat betekent het voor een samenleving, wanneer slachtoffers en hun woordvoerders steeds meer ruimte in onze politieke en juridische debatten opeisen?

Een centrale rol voor het slachtoffer in onze politieke en juridische instituties komt met andere woorden met een prijs. Door ons publiekelijk te afficheren als slachtoffers, mogen we van anderen verwachten dat zij hetzelfde zullen doen, hetgeen betekent dat burgers de verwachtingen die zij van elkaar hebben naar beneden zullen moeten bijstellen. Dit aspect is door Kenneth McLaughlin in *Surviving Identity* als volgt onder woorden gebracht:

'By lowering our expectations of ourselves and each other, the prevailing mood is one in which we are all survivors, not necessarily of genuinely traumatic events but of everyday life itself. Personal, social and political problems are seen as beyond our control, the best we can hope for is to cope with rather than transcend them.'<sup>38</sup>

Een slachtoffer is per definitie iemand die door zijn preoccupatie met het eigen leed er niet in slaagt boven zichzelf uit te stijgen en verantwoordelijkheid te nemen voor het grotere geheel. Volgens McLaughlin wordt het echter de hoogste tijd om niet het 'overleven' ('to survive'), maar het 'leven' ('to live') en het 'worden' ('to become') opnieuw tot algemeen doel te verheffen. Hij spreekt van een 'urgent need to reclaim the historical subject, to view ourselves as the makers, not the objects of history.'<sup>39</sup>

## Wat gebeurt er met onszelf als niet langer onze redelijkheid maar ons vermogen tot lijden – onze lichamelijke, gebreken, gevoelens van lust en onlust – het focuspunt van de politieke, juridische en economische machten vormen?

37 Zie in gelijke zin:

K. McLaughlin, *Surviving Identity. Vulnerability and the Psychology of Recognition*, London/ New York: Routledge 2012, p. 96-97.

38 McLaughlin 2012, p. 135. Zie in gelijke zin Fassin & Rechtman 2009, p. 275: '[...] Our view of the future [...] has turned to disenchantment. [...] Our relationship to history has turned tragic.'

39 McLaughlin 2012, p. 135.



Ten slotte: wat gebeurt er met onszelf als niet langer onze redelijkheid maar ons vermogen tot lijden – de neurobiologische kant van ons bestaan, onze lichamelijkeheid, gebreken, gevoelens van lust en onlust – het focuspunt van de politieke, juridische en economische machten vormen? Prangend is het veront-rustende feit dat, zoals Foucault en in zijn kielzog Agamben hebben benadrukt, een netwerk van instanties dan in staat is om ons hele leven, lichaam en psyche te bezetten en te manipuleren.<sup>40</sup> Een indringende overheids-bemoeienis met het fysieke welbevinden van haar burgers, kan er bijvoorbeeld toe leiden dat alternatieve (bijvoorbeeld religieuze) levensstijlen aan steeds meer beperkingen worden onderworpen. Zo werd het Franse verbod op het dragen van hoofddoekjes (en andere opzichtige religieuze tekens) onder meer gerechtvaardigd met het argument dat de hoofddoek een gezonde seksuele ontwikke-ling van jonge vrouwen in de weg zou staan.<sup>41</sup> En in het Nederlandse debat over een moge-lijk verbod op religieuze jongensbesnijdenis behoort de landelijke artsenfederatie KNMG (Koninklijke Nederlandsche Maatschappij tot bevordering der Geneeskunst) tot de fanatiek-ste pleitbezorgers van een verbod.<sup>42</sup> Deze dis-cussies laten enerzijds zien dat een biologisch mensbeeld aan politieke betekenis wint en dat dit mensbeeld met toenemend succes tegen de mens als cultureel of religieus wezen kan worden uitgespeeld. Anderzijds laten deze debatten zien dat de waarheid over de mens als biologisch wezen niet zozeer ligt bij de betrokkenen, maar eerder bij een amalgaam van deskundige en politieke instanties.<sup>43</sup>

## Wanneer onze lichamelijke gevoelens van lust en onlust centraal komen te staan in de wereld van markt en strijd, zal ons vermogen om zelfstandig over dat welbevinden te mogen beschikken ons voortdurend kunnen worden ontnomen

In andere woorden, wanneer onze lichame-lijke gevoelens van lust en onlust centraal komen te staan in de wereld van markt en strijd, zal ons vermogen om *zelfstandig* over dat welbevinden te mogen beschikken ons voortdurend kunnen worden ontnomen. De enige wijze waarop wij in die constellatie onze waardigheid nog kunnen behouden, is

door niet te min te strijden voor politieke en juridische erkenning van ons eigen slacht-offerschap: niet langer word je mens door je te bevrijden van je slachtofferschap, maar door jezelf een gerespecteerde vorm van slacht-offerschap toe te eigenen.

### 5 Voorwaarts: verzoening (slot)

Aan dit betoog ligt een schema ten grondslag dat loopt van het mensbeeld van Kant (de mens als autonoom, redelijk wezen) naar het mensbeeld van Bentham (de mens als een wezen dat zich laat regeren door plezier en pijn). De hypothese die ik heb verdedigd is dat emancipatie aanvankelijk betekende dat je jezelf uit je opgelegde slachtofferschap tracht-te te bevrijden, maar dat er in de loop van de twintigste eeuw een kentering is opgetreden naar een slachtoffer dat zich emancipeert door te strijden voor de politieke en juridische erkenning van het eigen slachtofferschap.

**Bij elk recht dat het slachtoffer erbij krijgt, doemt ook bij voorstanders de vraag op of de rechten van de verdachte daar niet te veel onder zullen lijden; het is duidelijk dat de twee voortdurend in de nabijheid van elkaars irritatiezone vertoeven**

Schrijnend is het toenemende ongemak waar-mee het slachtoffer en de verdachte zich in het strafproces tot elkaar lijken te verhouden. Bij elk recht dat het slachtoffer erbij krijgt, doemt ook bij voorstanders de vraag op of de rechten van de verdachte daar niet te veel onder zullen lijden; het is duidelijk dat de twee voortdurend in de nabijheid van elkaars irritatiezone vertoeven.

Valt er dan niets positiefs te zeggen over de toenemende aandacht voor slachtoffers en loopt dit betoog uit in een 'reactionair' <sup>44</sup> pleidooi voor een herstel van een Kantiaanse moraal, erop neerkomend dat privéleed weer taboe wordt en we vooral niet moeten zeuren wanneer we onze burgerplicht vervullen? Ik denk dat de twintigste eeuw laat zien dat zo'n weg terug niet mogelijk en ook niet wense-lijk is. Toenemende publieke aandacht voor slachtoffers, en toenemende mogelijkheden om slachtoffers bij te staan, vallen ook in po-sitieve zin te waarderen. En politieke blijken van erkenning van hedendaagse vormen van

40 M. Foucault, *De Wil tot Weten. Geschiedenis van de seksualiteit I*, Nijmegen: SUN 1985, p. 71-75; G. Agamben, *Homo sacer. De soevereine macht en het naakte leven*, Amsterdam: Boom 2002, p. 129-133.

41 Zie in dit kader J.W. Scott, *The Politics of the Veil*, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2010, p. 162-174.

42 Zie rapport KNMG, Niet-therapeutische circumcisie bij minderjarige jongens, 2010, te raadplegen via <http://knmg.artsennet.nl/Publicaties/KNMGpublicatie/Niettherapeutische-circumcisie-bij-minder-jarige-jongens-2010.htm> (geraadpleegd op 27 mei 2013).

43 Fassin & Rechtman beschrijven in dit kader hoe in de Franse asiel-procedure het bewijs van een psychiatrisch erkend trauma in de vorm van een verklaring van een psychiater in toenemende mate van belang werd voor succesvolle toelating als politiek vluchteling. Zie Fassin & Rechtman 2009, p. 225-274.

44 De term ontleen ik aan Van der Aa & Groen-huijsen 2012, p. 609 en 611.

slachtofferschap zijn niet meer weg te denken uit onze democratie.

De vraag is of de nu gekozen oplossing – het voortdurend versterken van de rechtspositie van het slachtoffer in het strafproces, gericht op de erkenning van zijn leed en zijn status van slachtoffer – op den duur niet méér problemen genereert dan ze oplost. We moeten ons afvragen of de stevige positie die het slachtoffer thans in het strafproces krijgt toegekend hem niet te veel in zijn slachtofferrol bevestigt.

### De vraag is of het voortdurend versterken van de rechtspositie van het slachtoffer in het strafproces, gericht op de erkenning van zijn leed en zijn status van slachtoffer op den duur niet méér problemen genereert dan ze oplost

Een alternatieve setting waarin mensen worden uitgedaagd zich niet zozeer als lijdende slachtoffers, maar als eigenaars van hun conflicten te gedragen, acht ik in dat opzicht veel interessanter. Ik denk dan aan vormen van

*restorative justice*,<sup>45</sup> in het bijzonder aan alternatieve vormen van geschillenbeslechting die we kennen van conflicten die te maken hebben met historisch onrecht, bijvoorbeeld in zaken die roofkunst of cultuurgooederen betreffen.<sup>46</sup> Ook hier staan slachtoffers (van historisch onrecht) en degenen die daarvan (al dan niet bewust) profiteerden tegenover elkaar, maar worden er gezamenlijk wegen bedacht om te ‘verzoenen’, dat is: uit het conflict te geraken en een nieuw hoofdstuk aan wat er gebeurd is toe te voegen. Het voorstel om het strafproces op te splitsen in twee fasen, waarbij slachtoffer en dader elkaar pas ontmoeten nadat de vragen van artikel 348 en 350 Sv zijn behandeld en er slechts nog over de strafmaat moet worden beslist is in dat opzicht geen stap terug,<sup>47</sup> maar een stap in de juiste richting. Dader en slachtoffer komen in die tweede fase veel meer op een *level playing field* te verkeren en krijgen de mogelijkheid gezamenlijk na te denken over passende sancties en maatregelen.<sup>48</sup> In die context kan het hedendaags slachtoffer alsnog zijn slachtofferschap overstijgen. Dat hij daarvoor zijn bevoorrechte status van slachtoffer in de eerste fase van het strafproces moet opgeven, lees ik als een eenentwintigste-eeuwse variant op het ‘*Stirb und werde!*’ van Goethe.

45 Zie voor een interessant voorbeeld uit Nieuw-Guinea het derde hoofdstuk uit J. Diamond, *The World Until Yesterday. What Can We Learn From Traditional Societies?*, London: Allan Lane 2012, p. 79-118.

46 Zie T. O'Donnell, 'The Restitution of Holocaust Looted Art and Transitional Justice: The Perfect Storm or the Raft of the Medusa?', *The European Journal of International Law* 2011-1, p. 49-80, in het bijzonder p. 71 e.v.

47 Van der Aa & Groenhuijsen 2012, p. 608.

48 Zie in gelijke zin de klassieke tekst van N. Christie, 'Conflicts as Property', *The British Journal of Criminology* 1977-1, p. 10-11.